

Georges Bataille
La struttura psicologica del fascismo
L'esistenza sociale eterogenea
(1933-34)



Kasparhuser

filosofia

4

Georges Bataille
La struttura psicologica del fascismo

A cura di Marco Baldino

© Gallimard, Paris 1970

© traduzione, Marco Baldino 2000

Titolo originale: *La structure psychologique du fascisme*

Immagine di copertina: Jean-Honoré Fragonard, *Il guerriero*, 1765-72

La presente traduzione, qui rivista, è stata condotta sul volume I delle *Œuvres complètes* di Georges Bataille (Gallimard, Paris, 1970) ed è apparsa per la prima volta sul numero 22 della Rivista italiana di geofilosofia “Tellus”, anno 2000. Le note sono state aggiornate, dove possibile, con riferimenti bibliografici a traduzioni in lingua italiana più recenti.

LA STRUTTURA PSICOLOGICA DEL FASCISMO

Il marxismo, dopo aver affermato che in ultima istanza la struttura di una società determina o condiziona la sovrastruttura, non ha tentato alcuna delucidazione generale delle modalità proprie di formazione della società religiosa e politica. Esso ha egualmente ammesso la possibilità di reazione della sovrastruttura ma, anche qui, non è passato attraverso l'affermazione dell'analisi scientifica. Questo articolo rappresenta, a proposito del fascismo, un tentativo di rappresentazione rigorosa, se non completa, della sovrastruttura sociale e dei rapporti con la struttura economica. Non si tratta tuttavia che di un frammento appartenente ad un contesto relativamente importante, il che spiega il gran numero di lacune e, in modo particolare, l'assenza di ogni considerazione sul metodo.¹ È stato egualmente necessario rinunciare a dare una giustificazione generale di un punto di vista che appare nuovo e limitarsi all'esposizione dei fatti. Per contro, la semplice esposizione della struttura del fascismo ha richiesto, come introduzione, una descrizione d'assieme della struttura sociale.

Va da sé che l'analisi della sovrastruttura suppone lo sviluppo preliminare di quella della struttura, studiata dal marxismo. (GB)

¹ Qui è, con tutta evidenza, il maggior difetto di questa esposizione che mancherà di sbalordire e urtare tutti coloro che non hanno familiarità con la sociologia francese, con la filosofia tedesca moderna (fenomenologia) e con la psicanalisi. Indicativamente è sufficiente chiarire che le descrizioni che il lettore incontrerà si riferisco a degli *stati vissuti* e che il metodo psicologico adottato esclude ogni ricorso all'astrazione.

LA PARTE OMOGENEA DELLA SOCIETÀ

La descrizione psicologica della società deve cominciare dalla parte più accessibile alla conoscenza, in apparenza la parte fondamentale, il cui carattere significativo è l'omogeneità² tendenziale. Omogeneità significa qui commensurabilità degli elementi e coscienza di questa commensurabilità.

La base dell'omogeneità sociale è la produzione.³ La società omogenea è la società produttiva, vale a dire la società utile. Ogni elemento inutile è escluso, non dalla società nel suo complesso, ma dalla sua parte omogenea. Dentro questa parte, ogni elemento deve essere utile a un altro senza che mai l'attività omogenea possa raggiungere l'attività valida in sé.

Un'attività utile ha sempre una comune misura con un'altra attività utile, ma non con un'attività per sé.

La comune misura, fondamento dell'omogeneità sociale e dell'attività che ne dipende, è il denaro, cioè un equivalente calcolabile dei differenti prodotti dell'attività collettiva. Il denaro serve a misurare ogni lavoro e fa

² Le parole *omogeneo*, *eterogeneo* e i loro derivati sono in corsivo ogni qual volta esprimono un senso peculiare alla presente esposizione.

³ Le forme più compiute e più espressive dell'omogeneità sociale sono le scienze e le tecniche. Le leggi fondate delle scienze stabiliscono, tra i differenti elementi di un mondo elaborato e misurabile, dei rapporti di identità. Quanto alle tecniche, che fanno da tramite tra la produzione e le scienze, è in ragione dell'omogeneità stessa dei prodotti e dei mezzi che esse si oppongono, nel caso di civiltà poco sviluppate, alle pratiche della religione e della magia (cfr. H. Hubert e M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, *Année sociologique*, VII, 1902-3, p. 15. [In italiano si possono vedere: M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, tr. di F. Zaino, Einaudi, Torino 1972 e Durkheim-Hubert-Mauss, *Le origini dei poteri magici*, tr. di A. Macchioro, Bollati-Boringhieri, Torino 1999. Aggiunta del curatore].

dell'uomo una funzione di prodotti misurabili. Ciascun uomo, secondo il giudizio della società omogenea, vale a misura di ciò che produce, il che significa che egli cessa di essere un'esistenza per sé e che egli non è più che una funzione, ordinata all'interno di limiti misurabili, della produzione collettiva, che costituisce un'esistenza per altro e non per sé.

Ma l'individuo omogeneo non è realmente funzione dei suoi prodotti personali se non nella produzione artigianale, quando i mezzi di produzione sono relativamente poco costosi e possono essere posseduti dall'artigiano stesso. Nella civiltà industriale, il produttore si distingue dal possessore dei mezzi di produzione ed è quest'ultimo che si appropria i prodotti, di conseguenza è lui nella società moderna ad essere funzione dei prodotti; è lui, e non il produttore, che fonda l'omogeneità sociale.

Così nell'ordine attuale delle cose, la parte omogenea della società è formata da quelli tra gli uomini che possiedono i mezzi di produzione o il denaro destinato al loro mantenimento e alle loro compere. È nella classe cosiddetta capitalista o borghese, esattamente nella parte media di questa classe, che si opera, alla base, la riduzione tendenziale del carattere umano a un'entità astratta e intercambiabile, riflesso delle cose omogenee possedute.

Questa riduzione si estende poi tanto quanto possibile alle classi dette generalmente medie, che beneficiano di una parte apprezzabile del profitto. Ma il proletariato operaio resta in gran parte irriducibile. La posizione che esso occupa in rapporto all'attività omogenea è doppia: questa lo esclude non già dal lavoro, ma dal profitto. In quanto parte attiva della produzione gli operai entrano nei quadri dell'organizzazione sociale, ma la riduzione omogenea non tocca, di principio, che la loro attività salariata; essi sono infatti integrati nell'omogeneità psicologica quanto al

loro comportamento professionale, ma in generale non in quanto uomini. Fuori dagli opifici e parimenti fuori dall'operatività tecnica, un operaio è, dinanzi a un individuo omogeneo (padrone, burocrate, ecc.) uno straniero, un uomo d'altra natura, di una natura non addomesticata, non asservita.

LO STATO

Nel periodo contemporaneo l'omogeneità sociale si lega alla classe borghese attraverso relazioni essenziali.

All'inizio l'omogeneità sociale non è che una forma precaria, alla mercé della violenza e di ogni dissenso interno. Essa si forma spontaneamente nell'ambito del gioco dell'organizzazione produttiva; nello stesso tempo essa deve però essere continuamente protetta da quegli elementi turbolenti che non traggono profitto della produzione o che, a loro dire, ne approfittano troppo poco o semplicemente non possono sopportare i freni che l'omogeneità sociale oppone alla turbolenza [*agitation*]. In queste condizioni, la salvaguardia dell'omogeneità si trova nel ricorso ad imperativi capaci di annientare o ridurre entro regole le differenti forze disordinate.

Lo Stato non è di per sé uno di questi elementi imperativi, esso si differenzia infatti dai monarchi, dai capi militari o delle nazioni in quanto non è che il risultato delle modificazioni subite da una parte della società omogenea quando questa viene in contatto con quegli elementi. Questa parte costituisce una formazione intermedia tra le classi omogenee e quelle istanze sovrane alle quali lo Stato deve improntare il proprio carattere obbligatorio, ma che non esercitano la loro sovranità se non per suo tramite. È solo in relazione a queste istanze che sarà possibile decidere in che modo tale carattere obbligatorio si trasferirà a una formazione che non costituisce tuttavia un'esistenza valida in sé (eterogenea), ma a un'attività dal carattere manifestamente utilitario.

Praticamente, la funzione dello Stato consiste in un doppio gioco d'autorità e assimilazione [*adaptation*]. La riduzione delle divergenze, per compensazione, nella pratica parlamentare, indica tutta la complessità dell'attività interna d'assimilazione e adattamento [*adaptation*] necessaria all'omogeneità. Ma di fronte alle forze inassimilabili, lo Stato risolve invariabilmente a favore dell'autorità.

A seconda che lo Stato sia democratico o dispotico, la tendenza che in esso prevale sarà pertanto o quella dell'assimilazione [*adaptation*] o quella dell'autorità. Nella democrazia, lo Stato trae la maggior parte della sua forza dall'omogeneità spontanea che esso non cessa di fissare e di costituire come regola. Il principio di sovranità – la nazione –, che conferisce ad un tempo allo Stato forza e finalità, si troverà allora diminuito dal fatto che individui isolati si considerano, in se stessi, come fini in rapporto allo Stato, il quale esisterebbe per loro prima di esistere per la nazione. In questo caso, la vita personale si distingue dall'esistenza omogenea in quanto valore che si pone come incomparabile.

DISSOCIAZIONI, CRITICHE DELL'OMOGENEITÀ SOCIALE E DELLO STATO

Anche in circostanze difficili, lo Stato riesce a mantenere nell'impotenza le forze eterogenee le quali non si piegano se non dinanzi alla coercizione. Tuttavia, questo può cedere dinanzi a una dissociazione interna della società, di cui, per altro, lo Stato non è che la forma costringitiva.

Fondamentalmente l'*omogeneità* sociale dipende, nel senso più generale, dal sistema produttivo. Ogni contraddizione che nasce dallo sviluppo della vita economica determina una dissociazione tendenziale nell'ambito dell'esistenza sociale *omogenea*. Questa tendenza alla dissociazione, che pure opera nel modo più complesso, in tutti i sensi e su tutti i piani, non raggiunge però forme acute e pericolose se non nella misura in cui una parte apprezzabile della massa degli individui *omogenei* non cessa di avere interesse alla conservazione delle forme date dell'*omogeneità* sociale, e non perché si tratta di *omogeneità*, ma, al contrario, perché questa è in procinto di perdere il suo carattere proprio. In quest'istante, codesta frazione di società si combina spontaneamente con le forze *eterogenee* già formatesi, confondendosi con esse.

Le circostanze economiche agiscono cioè direttamente su degli elementi omogenei che esse stesse contribuiscono a disintegrare. Ma questa disintegrazione non rappresenta che la forma negativa dell'effervescenza sociale (gli elementi dissociati non entrano in gioco prima d'aver subito una completa alterazione, il che caratterizza invece la forma positiva di questa effervescenza). A partire dal mo-

mento in cui tali elementi raggiungono le formazioni *eterogenee* già esistenti (allo stato diffuso o organizzato), essi ricevono da queste un carattere del tutto nuovo, il carattere positivo generale dell'eterogeneità. Ma c'è di più, l'*eterogeneità* sociale non esiste allo stato informe e disorientato, essa tende al contrario, e in modo costante, a una struttura ben definita, sicché, *nel momento in cui degli elementi sociali si trovano a passare alla parte eterogenea, il loro agire è ancora condizionato dalla struttura attuale di questa parte.*

In tal modo la soluzione delle contraddizioni economiche acute viene a dipendere tanto dalle condizioni storiche quanto dalle leggi generali della regione sociale *eterogenea* al cui interno l'effervescenza sociale prende la sua forma positiva; tale soluzione dipende in particolare dai rapporti tra le diverse formazioni di questa regione, nel momento in cui la società *omogenea* si trova materialmente dissociata.

Lo studio dell'*omogeneità* e delle sue condizioni d'esistenza conduce pertanto allo studio essenziale dell'*eterogeneità*. Essa ne costituisce infatti la prima parte, nel senso che la prima determinazione dell'*eterogeneità*, definita come non-*omogenea*, presuppone la conoscenza dell'*omogeneità* che la delimita per esclusione.

L'ESISTENZA SOCIALE ETEROGENEA

Tutti i problemi della psicologia sociale si basano essenzialmente sulla necessità di portare l'analisi su una forma che non è solo difficile da studiare, ma la cui stessa esistenza non è ancora oggetto di alcuna determinazione positiva. Lo stesso termine “*eterogeneo*” indica che si tratta di elementi impossibili da assimilare, e questa impossibilità, che investe l'assimilazione sociale alla base, investe allo stesso tempo l'assimilazione scientifica. Questi due tipi di assimilazione possiedono una struttura unica: l'obiettivo della scienza è quello di fondare l'*omogeneità* dei fenomeni – essa in un certo senso è una delle funzioni eminenti dell'*omogeneità*, in modo tale che gli elementi *eterogenei* che sono da essa esclusi si trovano egualmente esclusi dal campo dell'attenzione scientifica. In base allo stesso principio, la scienza è impossibilitata conoscere elementi *eterogenei* in quanto tali: costretta a constatare l'esistenza di fatti irriducibili – tanto incompatibili con l'*omogeneità* scientifica quanto il delinquente nato lo è, per esempio, nei confronti dell'ordine sociale – la scienza si trova *privata di ogni soddisfazione funzionale*, si trova sfruttata allo stesso modo di un operaio in fabbrica, il quale viene utilizzato senza che possa prender parte al profitto. La scienza, in effetti, non è un'entità astratta, bensì un'entità riconducibile a un'insieme di uomini che condividono delle aspirazioni inerenti al processo scientifico.

In queste condizioni gli elementi *eterogenei*, almeno in quanto tali, si trovano sottomessi a una censura di fatto, ogni qualvolta potrebbero divenire oggetto di un'osservazione metodica, la soddisfazione funzionale

manca e senza tale circostanza eccezionale – l'interferenza di una soddisfazione la cui origine è tutt'altra - essi non possono essere mantenuti nel campo dell'attenzione scientifica.

L'esclusione degli elementi *eterogenei* dal dominio *omogeneo* della coscienza ricorda così, in modo formale, quella degli elementi descritti dalla psicanalisi come *inconsci*, che la censura esclude cioè dalla coscienza. Le difficoltà che si oppongono alla rivelazione delle forme *inconscie* dell'esistenza sono del medesimo ordine di quelle che si oppongono alla conoscenza delle forme *eterogenee*. Come apparirà in seguito, certi caratteri sono d'altronde comuni ai due tipi di forme, e, senza che sia possibile fornire immediatamente delle precisazioni su questo punto, ci sembra che l'*inconscio* debba essere considerato come uno degli aspetti dell'*eterogeneo*. Se si ammette questa concezione, stante quello che sappiamo sulla rimozione, non è difficile capire come le occasionali incursioni fatte nel dominio dell'*eterogeneo* non siano sufficientemente coordinate nemmeno per giungere al semplice disvelamento della sua esistenza positiva e chiaramente separata.

È superfluo sottolineare qui, al fine di aggirare le difficoltà interne che abbiamo appena mostrato, come sia necessario stabilire i limiti tendenziali della scienza e fondare un sapere della *differenza non esplicabile* che suppone l'accesso immediato dell'intelligenza ad una materia che precede la riduzione intellettuale. Per il momento si tratta di esporre i fatti conformemente alla loro natura e di introdurre, in vista di una definizione del termine eterogeneo, le seguenti considerazioni:

1. Allo stesso modo che nella sociologia della religione i termini *mana* e *tabù* designano delle applicazioni particolari di una forma più generale quale è quella del sacro.

In tal modo il sacro può essere considerato un'applicazione particolare in rapporto al dominio dell'*eterogeneo*. Il *mana* designa una forza misteriosa e impersonale di cui dispongono certi individui quali re e streghe, mentre *tabù* indica l'interdizione sociale di certi contatti che si applica per esempio ai cadaveri o alle donne mestruate. Questi aspetti della vita *eterogenea* sono facilmente definibili in relazione a fatti precisi e delimitati ai quali essi si riferiscono. Di contro, una comprensione esplicita del *sacro*, il cui dominio è relativamente vasto, presenta delle notevoli difficoltà. Durkheim si è trovato nell'impossibilità di darne una definizione scientifica positiva, accontentandosi di caratterizzare negativamente il mondo sacro come l'assolutamente eterogeneo rispetto al mondo profano.⁴ Tuttavia, è possibile ammettere, almeno implicitamente, che il sacro è conosciuto positivamente; la parola infatti è presente in tutte le lingue, anzi è d'uso corrente, laddove l'uso suppone un significato percepito dall'insieme della comunità. Questa implicita conoscenza di un valore che si rapporta al dominio dell'eterogeneo permette di conferire alla sua descrizione un carattere sì vago, ma pur sempre positivo. Inoltre, è possibile sostenere che il mondo eterogeneo è costituito, per una parte importante, dal mondo sacrale e che delle reazioni analoghe a quelle che evocano le cose sacre evocano anche le cose *eterogenee* le quali, propriamente parlando, non sono affatto viste come sacre. Queste reazioni consistono nel fatto che la cosa *eterogenea* si suppone portatrice di forza sco-

⁴ E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa* [1912], tr. di C. Cividali, Comunità, Milano 1982. Durkheim identifica il sacro con il sociale, ma questa identificazione viene fatta precedere da un'ipotesi che, quale che sia la sua portata, non ha il valore di una definizione immediatamente significativa (d'altra parte essa rappresenta proprio la tendenza della scienza a porre una rappresentazione omogenea allo scopo di sfuggire alla presenza sensibile di elementi fondamentalmente eterogenei).

nosciuta e pericolosa (che ricorda il *mana* polinesiano) e che un certa carica di interdizione sociale la separa dal mondo *omogeneo* o volgare, che corrisponde al mondo profano dell'opposizione strettamente religiosa.

2. Al di fuori delle cose sacre propriamente dette, che costituiscono il dominio comune della religione e della magia, il mondo *eterogeneo* racchiude l'insieme dei risultati della *dépanse* improduttiva⁵ (le cose sacre sono una parte di questo insieme), vale a dire: tutto ciò che la società *omogenea* respinge da sé vuoi come scarto, come residuo, vuoi come superiore valore trascendente. Sono il prodotto d'escrezione del corpo umano e talune materie analoghe (escrementi, insetti, ecc.); le parti del corpo, le persone, le parole o gli atti che hanno un valore erotico suggestivo; i diversi processi inconsci quali il sogno e la nevrosi; i numerosi elementi o forme sociali che la parte *omogenea* è impossibilitata ad assimilare: i folli, le classi guerriere aristocratiche e miserabili, i differenti tipi di individui violenti o che quanto meno rifiutano le regole (folli, sobillatori, poeti, ecc.).

3. Gli elementi *eterogenei* provocano delle reazioni affettive la cui intensità varia a seconda delle persone ed è possibile supporre che ogni reazione affettiva è necessariamente *eterogenea*, se non in generale, almeno in rapporto al soggetto. A volte vi è attrazione, altre repulsione, e gli oggetti di repulsione possono divenire, in determinate circostanze, oggetti d'attrazione e viceversa.

4. La *violenza*, la *dismisura*, il *delirio*, la *follia*, esprimono tutti, sia pure con intensità differente, gli elementi

⁵ Cfr. G. Bataille, «La nozione di *dépanse*» [1933], in *La parte maledetta*, tr. di F. Serna, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

eterogenei. Attivi, vuoi individualmente o vuoi come gruppo, folla, tali elementi si producono attraverso una rottura delle regole dell'*omogeneità* sociale. Questa caratteristica, sebbene non si applichi in modo proprio agli oggetti inerti, trova in questi ultimi una certa affinità con i sentimenti estremi: è possibile parlare della natura violenta ed eccessiva di un cadavere in decomposizione.

5. La realtà degli elementi *eterogenei* non è dello stesso ordine di quella degli elementi *omogenei*. La realtà omogenea si presenta con l'aspetto astratto e neutro degli oggetti strettamente definiti e identificati (questa è essenzialmente la realtà specifica degli oggetti solidi). La realtà *eterogenea* è invece quella della forza, o dello shock. Essa si presenta come una carica, come un valore che passa da un oggetto all'altro in modo più o meno arbitrario, pressappoco come se questo passaggio avesse luogo non nel mondo degli oggetti, ma solo nei giudizi del soggetto. Quest'ultimo aspetto non significa però che i fatti osservati debbano essere riguardati come soggettivi – l'azione degli oggetti dell'attività erotica è per esempio chiaramente fondata sulla loro natura oggettiva. Tuttavia, anche se sconcertante, il soggetto ha la possibilità di spostare il valore d'eccitazione di un elemento su un altro elemento analogo o vicino.⁶ Nella realtà eterogenea, i simboli, ricolmi di valore affettivo, possiedono la medesima importanza degli elementi fondamentali e la parte può avere lo stesso valore del tutto. È facile constatare che la struttura della conoscenza di una realtà *eterogenea* in quanto tale si ritrova tanto nel pensiero mistico dei primitivi quanto nelle

⁶ Sembra che tale "spostamento" avvenga nelle stesse condizioni del riflesso condizionato di Pavlov.

rappresentazioni del sogno e che essa è identica alla struttura dell'inconscio.⁷

6. Riassumendo, l'esistenza *eterogenea* può essere rappresentata, in rapporto alla vita corrente, quotidiana, come *tutt'altro*, come *incommensurabile*, attribuendo a queste parole il valore *positivo* che esse hanno nell'esperienza vissuta *affettiva*.

Esempi di elementi eterogenei:

Se ora rapportiamo queste proposizioni agli elementi reali vedremo che i capi fascisti, di contro ai politici democratici, che rappresentano invece, nei diversi paesi, la piattezza dell'esistenza *omogenea* appartengono senza dubbio all'esistenza eterogenea – Mussolini o Hitler appaiono immediatamente come *tutt'altro*. Quali che siano i sentimenti che provoca la loro attuale esistenza in quanto agenti dell'attuale cambiamento politico è impossibile non aver coscienza della *forza* che li situa al di sopra degli uomini, dei partiti e anche delle leggi: *forza* che spezza il corso regolare delle cose, l'omogeneità appaesante [*paisable*] ma noiosa e incapace di permanenza (il fatto che la legalità sia qui rotta non è che il segno evidente della natura trascendente, *eterogenea*, dell'azione fascista). Ora, considerata non quanto alla sua azione esteriore, ma quanto al suo cominciamento, la *forza* di un capo è analoga a

⁷ Sul pensiero dei primitivi, cfr. L. Lévy-Bruhl, *La mentalità primitiva*, tr. di C. Cignetti, Eianudi, Torino 1981 e E. Cassirer, *Mito e concetto*, a cura di R. Lazzari, La Nuova Italia, Firenze 1992. Sull'inconscio cfr. S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, tr. di E. Fachinelli e H. Trettl, Bollati Borin-ghieri, Torino 1985.

quella che si esercita nell'ipnosi.⁸ Il flusso affettivo che lo unisce ai suoi partigiani – che prende la forma di un'identificazione morale tra questo e quelli che lo seguono, nei due sensi⁹ – è una funzione della comune consapevolezza dell'energia sempre più *violenta* e *smisurata* che si accumula nella persona del capo e che diventa, per lui, indefinitamente disponibile. Ma questa concentrazione di energia e, in definitiva, di potere in una sola persona è un elemento che distingue la formazione fascista già all'interno del dominio dell'*eterogeneo*: per il solo fatto che l'effervescenza affettiva viene a sfociare qui nell'unità ne segue infatti che essa costituisce, in quanto *autorità*, un'istanza diretta *contro* gli uomini. Ebbene, questa istanza, ben prima di diventare qualcosa di “utile”, è esistenza *per sé*, esistenza *per sé* distinta da quella di una “sollevazione informe”, dove “*per sé*” significa invece «per gli uomini in rivolta». Questa sorta di *monarchia*, questa totale assenza di ogni democrazia, di ogni fraternità nell'esercizio del potere - forme che non esistono solo in Italia o in Germania - indica che, sotto la sua spinta, si è costretti a rinunciare ai bisogni terreni più immediati a beneficio di un principio trascendente che non può essere in alcun modo reso oggetto di una spiegazione esatta.

Per tutt'altro ordine di motivi possono essere descritti come eterogenei anche gli strati sociali più bassi, i quali, proprio a causa della loro bassezza, provocano generalmente repulsione e in nessun caso possono essere assimi-

⁸ Sui rapporti affettivi tra seguaci e capi e sull'analogia con l'ipnosi, cfr. S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, a cura di E. Q. Panaitescu, Bollati Boringhieri, Torino 1975.

⁹ Cfr. W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites. Fundamental Institutions. First Series*, Adam & Charles Black, London 1889. [Ora presso Adamant Media, U.S.A., 2005. Una copia di questo volume, di cui non esiste traduzione italiana, è attualmente reperibile alla Biblioteca Pio XII dell'Università degli studi Europea. Ateneo pontificio Regina apostolorum, Roma. Aggiunta del curatore]

lati al resto dell'umanità. Gli individui appartenenti a queste classi miserabili in India sono detti *intoccabili*, il che significa che la loro esistenza è caratterizzata da un'interdizione del tutto analoga a quella che si applica alle cose sacre. È vero che la consuetudine dei paesi di civiltà avanzata è meno rituale e che la qualità di *intoccabile* non è necessariamente ereditaria, nondimeno un'esistenza marcata dalla miseria è sufficiente a creare tra sé e gli altri – quelli che si considerano espressione dell'umanità normale – un solco pressoché invalicabile. Le forme nauseabonde del degrado umano provocano un disgusto così forte che socialmente si incorre in infrazione anche solo a farvi allusione. Mentre la sfortuna materiale degli uomini possiede, nell'ordine psicologico della defigurazione [*défiguration*], delle conseguenze *smisurate*, il caso di uomini *fortunati*, che non hanno subito la riduzione all'*omogeneità* (la quale fronteggia lo spettacolo della miseria con una giustificazione legale), ad eccezione di alcuni bassi tentativi di elusione attraverso cose come la pietà caritatevole, la violenza senza speranza delle reazioni prende immediatamente la forma di una sfida alla ragione.

IL DUALISMO FONDAMENTALE DEL MONDO ETEROGENEO

I due esempi precedenti, tolti al vasto dominio dell'*eterogeneità*, e non dal dominio del sacro propriamente detto, presentano tuttavia i caratteri specifici di quest'ultimo. Questa consonanza è facilmente ravvisabile in tutto ciò che riguarda i capi, i quali sono manifestamente tenuti per persone sacre dai loro accoliti, mentre è molto meno evidente in ciò che concerne le forme della miseria, che invece non sono oggetto di nessun culto.

Ma il rivelare che tali forme dell'ignobiltà sono compatibili con il carattere sacro rappresenta allo stesso tempo il progresso decisivo compiuto sia nella conoscenza del sacro sia nella conoscenza dell'*eterogeneo*. La nozione di dualismo delle forme del sacro è uno dei risultati acquisiti dall'antropologia sociale; queste forme vanno ripartite in due classi opposte: *pura* e *impura* (nelle religioni primitive alcune cose impure - per esempio il sangue mestruale - non sono meno sacre della natura divina. La coscienza di questo dualismo fondamentale persiste fino a un tempo relativamente recente - nel Medioevo la parola *sacer* fu per esempio impiegata per designare una malattia degradante, la sifilide, e il significato profondo di questo impiego era ancora intelligibile). Il tema della miseria sacra - impura e intoccabile - costituisce esattamente il polo negativo di una regione caratterizzata dall'opposizione di due forme estreme; c'è in un certo senso identità di contrari tra la gloria e il degrado, tra le forme elevate e imperative (superiori) e le forme miserabili (inferiori). Questa opposizione divide l'insieme del mondo *eterogeneo* e si aggiunge

come elemento fondamentale ai caratteri già determinati dell'*eterogeneità*. (Le forme eterogenee indifferenziate sono in effetti relativamente rare – almeno nelle società evolute – e l'analisi della struttura sociale *eterogenea* interna si riduce quasi per intero a quella dell'opposizione delle due forme contrapposte).

LA FORMA IMPERATIVA
DELL'ESISTENZA ETEROGENEA:
LA SOVRANITÀ

L'azione fascista (*eterogenea*) appartiene all'insieme delle forme superiori. Essa fa appello a sentimenti tradizionalmente definiti come *elevati* e *nobili* e tende a costituire l'autorità come un principio incondizionato, situato al di sopra di ogni giudizio d'utilità.

L'impiego delle parole *superiore*, *nobile*, *elevato* non implica qui un atteggiamento di consenso, tali aggettivi designano invece l'appartenenza a una categoria *storicamente* definita ora come *superiore*, ora come *nobile* o *elevata*. Le concezioni di cui ci occupiamo non possono d'altronde essere prese in considerazione se non in rapporto alle concezioni tradizionali da cui esse derivano, le quali sono necessariamente ibride, senza effetto e senza dubbio sarebbe preferibile rinunciare alla rappresentazione di un tale ordine – quali sono le ragioni confessabili per le quali un uomo vorrebbe essere nobile, simile cioè a un rappresentante della casta militare del Medioevo e assolutamente non ignobile, cioè simile (in conformità al giudizio storico) a un uomo a cui la miseria materiale abbia alterato il carattere umano rendendolo *tutt'altro*?

Una volta formulata questa riserva, il significato dei valori superiori deve essere precisato con l'aiuto degli aggettivi tradizionali.

La *superiorità* (sovranià imperativa¹⁰) designa l'insieme degli aspetti di punta – determinanti affettiva-

¹⁰ La parola *sovrano* deriva dall'aggettivo basso-latino *superaneus* che significa superiore.

mente attrazione o repulsione – propri alle differenti situazioni umane nelle quali è possibile dominare e nello stesso tempo opprimere i propri simili in ragione della loro età, della loro debolezza, del loro stato giuridico o semplicemente in ragione della necessità di ricoverarsi sotto la direzione di un unico individuo; a circostanze differenti corrispondono situazioni definite: quella del padre in rapporto ai figli, quella del capo militare in rapporto alle truppe e alla popolazione civile, quella del padrone in rapporto allo schiavo, quella del re in rapporto ai sudditi. A queste situazioni reali si aggiungono poi delle situazioni mitologiche, la cui natura esclusivamente inventiva e poetica [*fictive*] facilita la condensazione di tutti gli aspetti che caratterizzano la superiorità.

Il semplice fatto di dominare i propri simili implica l'*eterogeneità* del signore in quanto signore. Nella misura in cui egli fa riferimento alla propria natura e alla proprie qualità personali come a una giustificazione della propria autorità, egli designa questa natura come *tutt'altro*, senza poter renderne conto in modo razionale. E non solo come *tutt'altro* in rapporto alla razionalità, alla misura e all'equivalenza – l'*eterogeneità* del signore non è infatti meno ostile a quella dello schiavo. Se la natura eterogenea dello schiavo si confonde con quella dell'immondizia, in cui la sua situazione materiale lo condanna a vivere, quella del signore si forma in un atto d'esclusione di ogni immondizia, atto la cui direzione è la purezza, ma la cui forma è il sadismo.

Sul piano umano il valore imperativo compiuto si presenta sotto forma d'autorità reale o imperiale, in esse si manifestano al più alto grado le tendenze crudeli e il bisogno di realizzare e idealizzare l'ordine caratteristico di ogni dominio. L'autorità fascista non è certo meno segnata da questo carattere doppio, ma essa non è che una delle

numerose forme di quell'autorità reale [*royale*], la cui descrizione generale costituisce il fondamento di ogni coerente descrizione del fascismo.

Di contro all'esistenza miserabile degli oppressi la sovranità politica appare in primo luogo come un'attività sadica chiaramente differenziata. Tuttavia è raro che la psicologia non rilevi, almeno per quanto riguarda gli individui, accanto alla tendenza sadica, anche una tendenza masochista più o meno manifesta. Ma nella società ciascuna tendenza è normalmente rappresentata da un'istanza distinta e la tendenza al sadismo può incarnarsi in una personalità imperativa che non partecipa delle corrispondenti tendenze masochiste. In questo caso l'esclusione delle forme immonde, oggetto della crudeltà sadica, non è seguita dalla posizione di queste forme come valore, e quindi nessuna attività erotica può essere associata alla crudeltà. Gli elementi erotici sono respinti assieme a tutti gli altri oggetti immondi e, allo stesso modo che in un gran numero di tendenze religiose, il sadismo accede qui a un'eclatante purezza. Questa differenziazione può essere più o meno radicale – individualmente alcuni sovrani hanno potuto vivere in parte il potere come un'orgia di sangue – ma nell'insieme la forma reale imperativa ha realizzato, storicamente, all'interno del dominio dell'*eterogeneo*, un'esclusione di forme miserabili o immonde sufficiente per trovare, in qualche modo, una connessione con le forme *omogenee*.

In effetti, se la società *omogenea*, in principio, scarta tutti gli elementi *eterogenei*, immondi o nobili, le modalità dell'operazione variano però a seconda della natura di ciascun elemento. Il rigetto delle forme miserabili ha, per la società omogenea, un valore costante e fondamentale, tale che il minimo ricorso alle riserve d'energia in esse contenute esige un'operazione pericolosa come la *sovversione*.

Ma per il fatto che l'atto d'esclusione delle forme miserevoli associa necessariamente forme *omogenee* e forme imperative, queste ultime non possono più essere puramente e semplicemente rigettate. La società *omogenea* utilizza infatti contro gli elementi più incompatibili proprio le forze imperative libere e, nel caso in cui essa debba scegliere, nel dominio che essa ha escluso, l'oggetto della sua azione (l'esistenza *per sé* al servizio della quale essa deve necessariamente porsi), tale scelta non potrà che cadere su quelle forze a lei più favorevoli.

È l'incapacità della società *omogenea* di agire e di trovare in se stessa una ragion d'essere che la pone alla mercé delle forze imperative, allo stesso modo che l'ostilità sadica del sovrano nei confronti della parte miserabile della popolazione avvicina la società *omogenea* a ogni formazione che cerchi di mantenere quella parte della società nell'oppressione.

Da queste modalità d'esclusione delle forme imperative deriva una situazione piuttosto intricata. Essendo il re l'oggetto in cui la società *omogenea* trova la sua ragion d'essere, il mantenimento di questo rapporto esige che il re si comporti in modo tale che la società *omogenea* possa esistere *per lui*. Ora, questa esigenza esprime in primo luogo la fondamentale *eterogeneità* del re, la quale è resa patente da numerose proibizioni di contatto, ma impossibile da mantenere allo stato libero.

In ogni caso, anche se l'*eterogeneità* non può ricevere la sua legge dal di fuori, il suo movimento spontaneo può essere fissato una volta per tutte. La passione distruttrice (il sadismo) che avvince le istanze imperative è infatti diretta, almeno in principio, sia contro le società straniere sia contro le classi miserevoli, ovvero: contro l'insieme degli elementi esterni, oppure interni, ma comunque ostili all'*omogeneità*.

Storicamente il potere del re è la forma che deriva da una tale situazione. Quanto alla sua funzione positiva un ruolo determinante lo possiede il principio di unificazione. Questo principio opera realmente in un insieme di individui quando la loro affettività si concentra su un oggetto *eterogeneo* unico. Ora, il puro *dover essere*, l'imperativo morale, esige l'essere *per sé*, che è il modo d'essere specifico dell'esistenza *eterogenea*. Ma questa esistenza sfugge immancabilmente al principio del dover essere e in nessun caso gli è subordinata. L'esistenza *eterogenea* accede cioè immediatamente alla sfera dell'*essere* – essa si produce come *essente* o *non essente*, mai come dover essere –, dal che risulta che la comunità d'imperio trae da se stessa il proprio valore costitutivo, mentre l'unità, che è il principio dell'*omogeneità*, non è che un fattore di tendenza, incapace da solo di imporsi come tale. La forma complessa a cui conduce la risoluzione di questa incompatibilità pone all'interno delle esistenze *eterogenee* il *dover essere* dell'esistenza *omogenea* – da cui segue che l'*eterogeneità* imperativa non rappresenta solo una forma differenziata dell'*eterogeneità* indeterminata. Tale forma suppone inoltre il cambiamento di struttura di entrambe le parti (*omogenea* e *eterogenea*) quando queste entrano in contatto fra di loro: da un lato la formazione omogenea vicina all'istanza reale [*royale*], lo Stato, impronta a questa istanza il suo carattere imperativo, e sembra così accedere all'esistenza *per sé* realizzando il *dover essere* puro e semplice della società omogenea – mentre lo Stato non è che una forma astratta e degradata del *dover essere* vivente che si pretende vertice d'attrazione affettiva e di istanza reale [*royale*], non è che *omogeneità* indeterminata divenuta forma circoscritta; dall'altro lato questo modo mediato che caratterizza la formazione dello Stato penetra per reazione nell'esistenza imperativa e, nel corso di questa introiezio-

ne, la forma propria dell'*omogeneità* diviene, negandosi, realmente esistenza *per sé*: essa si scioglie nell'*eterogeneità*, distruggendosi in quanto esistenza propriamente *omogenea*. Profondamente penetrato dalla *ragion di Stato* il re non si identifica tuttavia con questa, ma mantiene, integralmente, il carattere proprio della superiorità divina. Egli sfugge al principio specifico dell'*omogeneità*, alla compensazione dei diritti e dei doveri che costituisce la legge formale dello Stato: i diritti del re sono incondizionati.

È inutile osservare qui che la possibilità stessa di tali formazioni affettive ha comportato quell'asservimento infinito che degrada la maggior parte delle forme di vita molto più che gli abusi della forza. Se si considera la sovranità immediatamente sotto la sua forma tendenziale, così come è stata storicamente vissuta dai soggetti responsabili del suo valore d'attrazione, indipendentemente tuttavia da situazioni particolari, la sua natura appare, umanamente, la più nobile, elevata fino alla maestà, pura anche nel bel mezzo dell'orgia, libera dalle infermità proprie della condizione umana. Essa costituisce quella regione formalmente esente da macchinazioni alla quale l'oppresso si rivolge per ottenere a una soddisfazione vuota ma pura (la costituzione della natura reale [*royale*] al di sopra dell'inconfessabile ricorda in questo senso le finzioni giustificative della vita eterna). In quanto forma tendenziale la sovranità realizza l'*ideale* della società e del corso delle cose (nello spirito degli assoggettati essa si esprime in forma *naïve*: *se il re sapesse...*). Nello stesso tempo essa è autorità in senso stretto. Al di sopra della società *omogenea*, al di sopra della popolazione miserabile o della gerarchia aristocratica che da essa deriva, tale forma esige, in modo cruento, la repressione di ciò che la contrasta e si confonde, nella sua forma definita, con i fondamenti ete-

rogenei della legge. Essa è ad un tempo la possibilità e l'esigenza dell'unità collettiva; è nell'orbita reale [*royale*] che si elaborano lo Stato e le sue funzioni di coercizione e di adattamento; ed è a tutto vantaggio della grandezza reale [*royale*] che la riduzione omogenea si sviluppa ora come distruzione ora come fondazione.

Ponendosi come principio riunitivo di innumerevoli elementi, il potere reale [*royale*] si dispiega spontaneamente come forza ad un tempo imperativa e distruttiva contro ogni altra forma imperativa che potrebbe opporglisi e parimenti si manifestano, in sommo grado, la tendenza fondamentale e il principio di ogni autorità: la riduzione all'unità personale, l'individualizzazione del potere. Nel momento in cui l'esistenza miserabile si produce necessariamente come moltitudine e la società omogenea come riduzione ad una comune misura, il fondamento dell'oppressione – l'istanza imperativa – si dispiega necessariamente come una forma radicale dell'esclusione e come una radicale avidità.

LA CONCENTRAZIONE TENDENZIALE

È vero, questa tendenza alla concentrazione sembra in contraddizione con la coesistenza di domini distinti del potere – il dominio della sovranità reale [*royale*] per esempio è differente da quello della potenza militare, così come è differente da quello dell'autorità religiosa. Ma la constatazione di questa coesistenza è precisamente ciò che costringe a portare l'attenzione sul carattere composito del potere reale [*royale*], nel quale è facile ritrovare gli elementi costitutivi degli altri due poteri.¹¹

Sembra così che la sovranità reale [*royale*] non debba essere riguardata come un elemento semplice, in possesso della propria origine autonoma, come l'esercito e l'organizzazione religiosa, essa è esattamente, e del resto unicamente, la concentrazione realizzata di questi due elementi formati in due differenti direzioni. La costante rinascita dei poteri militari e religiosi allo stato puro non ha mai modificato il principio della loro concentrazione tendenziale sotto forma di una sovranità una – anche la resistenza formale del cristianesimo non ha impedito alla croce, per dirla con simbologia vulgata, di strisciare ai piedi del trono insieme alla sciabola.

Da un punto di vista storico, la realizzazione di questa concentrazione ha potuto realizzarsi spontaneamente (op-

¹¹ Nella sua opera *Psicologia delle masse e analisi dell'io* Freud ha analizzato precisamente le due funzioni militare (esercito) e religiosa (Chiesa) in rapporto alle forme imperative (inconscie) della psicologia individuale, che egli chiama ideale dell'io o del Super-io. Prendendo come riferimento l'insieme dei rapporti stabiliti nella presente esposizione, l'opera di Freud, apparsa nel 1921, potrebbe tranquillamente essere assunta come un'introduzione essenziale alla comprensione del fenomeno del fascismo.

pure: il capo dell'esercito è riuscito a farsi consacrare *re* con la forza) laddove il *re* consacrato si è impadronito del potere militare. Ma ogni volta, anche nel caso in cui la regalità è semplicemente *usurpata*, la possibilità di una riunione dei poteri dipende dalle loro affinità fondamentali e, soprattutto, dalla loro concentrazione tendenziale.

La considerazione dei principi che reggono questi fatti ha evidentemente una portata capitale nel momento in cui il fascismo ne rinnova l'esistenza storica, nel momento cioè in cui riunisce, una volta ancora, l'autorità militare e l'autorità religiosa per realizzare un dominio totale - a questo proposito è possibile affermare, a prescindere da ogni altro giudizio politico, che ogni realizzazione illimitata delle forme imperative ha il senso di una negazione dell'umanità in quanto valore derivante dal gioco delle sue opposizioni interne. Come il bonapartismo, il fascismo, che significa etimologicamente *riunione, concentrazione*, non è che una ripetizione acuta della latente istanza sovrana, ma con un carattere in qualche modo purificato dal fatto che le milizie che si sostituiscono all'esercito nella costruzione del potere hanno immediatamente questo potere come obiettivo.

L'ESERCITO E I SUOI CAPI

In principio – funzionalmente – l'esercito esiste in ragione della guerra e la sua struttura psicologica è interamente riducibile all'esercizio della sua funzione. Il suo carattere imperativo non risulta direttamente dall'importanza sociale che si lega al potere delle armi, è l'organizzazione interna dell'esercito (la disciplina, la gerarchia) a costituirlo come la società nobile per eccellenza.

Evidentemente la *nobiltà* delle *armi* suppone in primo luogo una eterogeneità intensa; la disciplina e la gerarchia sono solo delle forme e non fondamenti dell'*eterogeneità*; solo il sangue versato, la carneficina, la morte rispondono, alla base, della natura delle armi. Ma l'orrore ambiguo della guerra non possiede che un'*eterogeneità* bassa e, a rigore, indifferenziata. La direzione elevata ed esaltante delle armi suppone l'unità affettiva, necessaria alla loro coesione, ossia al loro valore d'efficacia. Il carattere affettivo di questa unificazione si manifesta sotto forma di aderenza del soldato al comandante: ciò implica che ciascun soldato consideri la gloria del suo comandante come la sua propria gloria. È per il tramite di questo processo che la macelleria nauseante si trasforma radicalmente nel suo contrario, nella gloria, ossia in attrazione pura e intensa. Alla base, la gloria del capo costituisce una sorta di polo affettivo che si oppone alla natura ignobile dei soldati. Anche indipendentemente dal loro impiego orribile, i soldati appartengono *di principio* alla parte infame della popolazione – un esercito professionista del XVIII secolo avrebbe avuto l'aspetto d'un popolaccio miserabile se ciascun soldato si fosse spogliato della sua

uniforme e rivestito degli abiti ordinari. Ma la completa eliminazione del reclutamento delle classi miserabili non sarebbe comunque sufficiente a cambiare la struttura profonda dell'esercito, poiché questa struttura continuerebbe a fondare l'organizzazione affettiva di quello sull'infamia sociale dei soldati.

Degli *esseri umani* inquadrati in un esercito non sono che degli elementi negati, negati con una sorta di rabbia, di sadismo, che si manifesta nel tono di ciascun comando, negati nella parata, negati dall'uniforme e dalla perfetta *geometria* dei movimenti cadenzati. Il capo militare, in quanto imperativo, è l'incarnazione di questa negazione violenta. La sua natura intima, la natura della sua gloria, si costituisce nell'atto imperativo che annienta il popolaccio infame che costituisce l'esercito, allo stesso modo in cui annulla il macello come tale.

Nella psicologia sociale questa negazione imperativa appare in generale come il carattere proprio dell'*azione*. In altri termini, ogni *azione* sociale che si afferma prende necessariamente la forma psicologica della *sovranità*: ogni forma inferiore, ogni ignominia, essendo per definizione socialmente passiva, si trasforma nel suo contrario per il solo fatto che c'è passaggio all'azione. Una carneficina, in quanto risultato statico, è ignobile, ma il valore *eterogeneo* ignobile così stabilito, spostandosi sull'azione sociale che l'ha determinato diviene perciò stesso nobile - l'atto dell'uccisione e la nobiltà sono state riconosciute come storicamente associate in base all'esistenza di legami indeffettibili -, è cioè sufficiente che l'azione si affermi effettivamente come tale, che assuma liberamente il carattere imperativo che la costituisce.

Ora, questa operazione, il fatto di assumere in *tutta libertà* il carattere imperativo dell'azione, è il proprio del capo militare. Diventa quindi possibile stabilire, in forma

esplicita, il ruolo giocato dall'unificazione (l'individuazione) nella modificazione di struttura che caratterizza l'*eterogeneità* superiore. L'esercito, posto sotto l'impulso imperativo, si organizza, a partire da elementi informi e miserabili, e realizza una forma *omogenea* interna in ragione di quella negazione che ha per oggetto il carattere disordinato dei suoi elementi. In effetti, la massa che costituisce l'esercito passa da un'esistenza prona e fiacca a un ordine geometrico depurato, dallo stato amorfo alla rigidità aggressiva. Questa massa negata, in realtà ha cessato di essere se stessa per divenire affettivamente ("affettivamente" si riferisce qui a delle componenti psicologiche semplici, come l'*attenti* o il *passo*) cosa del capo e parte stessa del capo. Una truppa sull'*attenti* è in qualche modo assorbita dall'esistenza del comandante e perciò stesso assorbita nella negazione di se stessa. L'*attenti* può essere considerato per analogia come un movimento tropico, una specie di geotropismo negativo che innalza non solo il capo, ma anche l'insieme degli uomini che rispondono al suo ordine, alla forma geometricamente regolare della sovranità imperativa. Così l'infamia in cui è impigliata l'esistenza dei soldati non è che un punto di partenza, il quale, sotto l'uniforme, si trasforma nel suo contrario: in ordine e splendore. L'*eterogeneità* subisce pertanto un'alterazione esplicita e profonda mentre giunge a realizzare l'*omogeneità* intensa, senza per questo che l'*eterogeneità* fondamentale abbia a decrescere.

Così la direzione dell'esercito, quand'anche slegata dai suoi fondamenti affettivi (l'infamia, il macello), dipende sempre dall'*eterogeneità*, la quale è il contrario di quell'*onore* e di quel dovere che si incarnano nella figura del capo. Ora, se si tratta di un capo non subordinato a un'istanza reale, o a un'idea, il dovere si incarna nella sua persona allo stesso modo che in quella del re. L'onore e il

dovere, simbolicamente espressi dalla geometria delle parate, sono tuttavia delle forme tendenziali, che situano l'esistenza militare al di sopra dell'esistenza *omogenea*, come imperativo e come pura ragion d'essere. Queste forme, sotto l'aspetto propriamente militare, poiché hanno una portata limitata ad un certo campo d'azione, risultano compatibili con dei crimini infinitamente bassi, i quali sono però sufficienti ad affermare il valore alto dell'esercito e a fare del dominio che caratterizza internamente la sua struttura uno degli elementi fondamentali dell'autorità psicologica suprema istituita al di sopra della società sottomessa.

Tuttavia, il potere di un comandante militare non ha immediatamente per risultato che un'omogeneità interna, indipendente dall'*omogeneità* sociale, mentre il potere del re non esiste se non in rapporto alla società *omogenea*. L'integrazione del potere militare nel potere sociale suppone quindi un cambiamento di struttura. Tale integrazione richiede l'acquisizione delle modalità proprie del potere reale [*royale*] così come sono state qui descritte, in relazione all'amministrazione dello Stato.

IL POTERE RELIGIOSO

È comunemente ammesso, sia pure in modo vago ed implicito, che il potere militare sia sufficiente a garantire un dominio generale. Tuttavia, se si eccettua il colonialismo, che estende un potere già fondato, è difficile trovare degli esempi duraturi di dominio esclusivamente militare. Infatti, la semplice forza armata, la semplice forza materiale, non può fondare da sola alcun potere; essa dipende in primo luogo dall'attrazione interna esercitata dal capo (il denaro non basta per realizzare un esercito) e, nel momento in cui il capo vuole utilizzare la forza di cui dispone, quando vuole stabilire il suo dominio sulla società, egli deve ancora acquisire gli elementi di una attrazione esterna, un'attrazione di tipo religioso, che valga per tutta la popolazione.

È vero che talvolta gli elementi religiosi sono a disposizione della forza, ma l'attrazione militare, in quanto origine del potere reale [*royale*], non ha probabilmente un valore primario, primitivo, primordiale rispetto all'attrazione religiosa. Nella misura in cui è possibile formulare un giudizio valido intorno a periodi umani remoti, appare con una certa chiarezza che è la religione, e non l'esercito, a costituire la scaturigine dell'autorità sociale. D'altra parte l'introduzione dell'eredità significa sempre il predominio del potere religioso, il quale può ricevere il suo principio dal sangue, mentre il potere militare dipende in primo luogo sempre dal valore personale.

Purtroppo è difficile assegnare un significato esplicito a ciò che, nel sangue o negli aspetti reali [*royaux*], è proprio della religione. Si accede qui alla forma nuda e illimi-

tata dell'eterogeneità indifferenziata prima che una direzione comunque vaga ne fissi un qualche aspetto apprezzabile. Questa direzione esiste, ma i cambiamenti di struttura che essa introduce lasciano in ogni caso il campo a una proiezione libera delle forme affettive generali quali l'angoscia o l'attrazione sacra. D'altra parte, non sono le modificazioni di struttura ad essere immediatamente trasmesse nell'eredità, per contatto fisiologico o attraverso dei riti sacri, bensì una fondamentale *eterogeneità*.

Il significato implicito del carattere reale [*royale*] puramente religioso non può essere attinto se non nella misura in cui esso mostra la sua comunanza d'origine e di struttura con la natura divina. Ora, alla comunanza di struttura delle due formazioni (regale e religiosa) corrispondono dei fatti inequivocabili: identificazione con il dio, genealogie mitiche, culto imperiale romano, teoria cristiana della natura divina; lo stesso re è, nell'insieme, sotto questa o quella forma, un'emanazione della natura divina con tutto ciò che di identitario il principio dell'emanazione comporta quando si tratta di elementi *eterogenei*. Le cospicue modificazioni di struttura che caratterizzano l'evoluzione della rappresentazione del divino - a partire dalla violenza libera e irresponsabile - non fanno che rendere più esplicite quelle stesse modificazioni che caratterizzano la formazione della natura reale [*royale*]. In entrambi i casi è la posizione della sovranità a dirigere l'alterazione della struttura *eterogenea*, in entrambi i casi si assiste a una concentrazione di attributi e di forze, ma per ciò che concerne Dio - le forze che questi rappresenta non si compongono che all'interno di un'esistenza poetica [*fictive*] - è stato possibile giungere a delle forme più perfette, a degli schemi logicamente più puri.

L'essere supremo dei teologi e dei filosofi rappresenta l'introiezione più profonda della struttura propria

dell'*omogeneità* all'interno dell'esistenza *eterogenea*. Dio realizza in tal modo, nel suo aspetto teologico, la forma sovrana per eccellenza. Tuttavia, una contropartita è implicata proprio dal carattere letterario [*fictif*] dell'esistenza divina, la cui natura *eterogenea*, non possedendo il valore determinante della realtà, può essere elusa all'interno di un concetto filosofico, cioè all'interno di una riduzione formale e niente affatto vissuta. Nell'ordine della speculazione intellettuale libera è possibile sostituire a Dio come esistenza e come potere supremo, l'idea, il che implica, a dire il vero solo in una certa misura, la rivelazione di un'eterogeneità relativa dell'Idea – come succede quando Hegel pone l'Idea al di sopra del semplice *dover-essere*.

IL FASCISMO IN QUANTO FORMA SOVRANA DELL'ETEROGENEITÀ

Ora, questa agitazione di fantasmi – apparentemente anacronistica – passerebbe senz'altro per inutile se il fascismo non avesse ripreso sotto i nostri occhi, ripreso e ricostituito da cima a fondo, partendo per così dire dal niente, il processo di fondazione del potere così come lo abbiamo appena descritto. Fino ad oggi non esisteva che un solo esempio storico di brusca formazione di un potere totale, ad un tempo militare e religioso, ma principalmente reale [*royale*], che non si sia appoggiato su qualcosa di precedentemente stabilito: quello del Califfato islamico. L'Islâm, forma comparabile al fascismo per la sua povertà umana, non aveva nemmeno fatto ricorso a una patria e, ancor meno, ad uno Stato preesistente. Ma bisogna riconoscere che anche per i movimenti fascisti lo Stato non fu che un oggetto di conquista, quindi un mezzo o più semplicemente una cornice¹² e che il richiamo alla patria non cambia affatto lo schema della loro formazione. Esattamente come l'Islam nascente il fascismo rappresenta la costituzione di un potere eterogeneo totale che trova la sua origine manifesta in un'effervescenza attuale.

Il potere fascista è caratterizzato in primo luogo dal fatto che la sua fondazione è ad un tempo religiosa e militare, senza che tali elementi, abitualmente distinti, possano essere separati gli uni dagli altri; esso si presenta così fin dal principio come una concentrazione compiuta. L'aspetto predominante è per la verità quello militare: i

¹² Lo Stato italiano moderno è d'altra parte, in larga misura, creazione del fascismo.

rapporti affettivi che uniscono strettamente, identificandoli, il capo e il membro del partito sono per principio analoghi a quelli che uniscono il comandante ai suoi soldati. La persona imperativa del capo ha la portata di una negazione dell'aspetto rivoluzionario fondamentale dell'effervescenza da lui drenata; la rivoluzione, affermata come un fondamento, è allo stesso tempo fondamentalmente negata dal dominio di tipo militare che si esercita internamente sulle milizie. Questa dominazione interna non è direttamente subordinata a degli atti di guerra, reali o possibili, ma si pone, essenzialmente, come termine medio di un dominio esterno sulla società e sullo Stato, cioè come termine medio di un valore imperativo totale. In tal modo sono implicate simultaneamente le qualità proprie delle due dominazioni, interna ed esterna, militare e religiosa: le qualità proprie dell'omogeneità introiettata (il dovere, la disciplina, l'ordine eseguito) e le qualità proprie dell'*eterogeneità* essenziale (la violenza imperativa, la posizione della persona del capo come oggetto – trascendente – dell'affettività collettiva). Ma il valore religioso del capo è realmente il valore fondamentale – se non formale – del fascismo, il quale dà all'attività dei miliziani la sua propria tonalità affettiva [*tonalité affective*], distinta da quella del soldato in generale. Il capo, in quanto tale, non è infatti che l'emanazione di un principio, questo principio, a sua volta, non è altro che l'esistenza gloriosa di una patria portata al livello di una forza divina, quest'ultima, superiore a qualsiasi altra forza concepibile, esige non solo la passione ma addirittura l'estasi dei suoi partecipanti. Incarnata nella persona del capo (in Germania è stato talvolta impiegato il termine propriamente religioso di profeta) la patria gioca lo stesso ruolo giocato nell'Islam da Al-

lah, il quale si incarna nella persona di Maometto o del Califfo.¹³

Il fascismo appare dunque anzitutto come concentrazione e, per così dire, condensazione del potere¹⁴ – tale significato è indicato dallo stesso valore etimologico del termine. Questo significato generale deve d'altronde essere accettato in più direzioni: a) al vertice della società si ha la riunione completa delle forze imperative, ma il processo non lascia inattiva alcuna frazione sociale; b) in opposizione al socialismo, il fascismo si caratterizza per il fatto di essere una composizione di classi – non si tratta tuttavia del fatto che delle classi coscienti della loro unità abbiano aderito al regime, bensì del fatto che degli elementi rappresentativi di ciascuna classe hanno trovato rappresentanza nei movimenti che hanno partecipato alla presa del potere –; c) qui il tipo specifico di condensazione è stato d'altronde improntato all'affettività propriamente militare (il che significa anche che gli elementi rappresentativi delle classi sfruttate non sono stati compresi nell'insieme del processo affettivo di questa composizione se non in quanto negatori della loro stessa natura); d) questo processo, che *rimesta* da sotto in su le differenti formazioni sociali, deve essere compreso come un processo fondamentale, il cui schema è necessariamente dato nella stessa formazione del capo, il quale trae il suo valore significativo dal fatto di aver vissuto lo stato d'abbandono e di miseria del proletariato; e) come nell'organizzazione militare, il valore affet-

¹³ Califfo significa, nel senso etimologico della parola, luogotenente (che fa le veci); il titolo intero è luogotenente dell'inviato di Dio.

¹⁴ Condensazione di superiorità, evidentemente in rapporto con un complesso di inferiorità latente. Un tale complesso di inferiorità ha delle radici egualmente profonde sia in Italia che in Germania. È per questo, anche se il fascismo si sviluppa ulteriormente in regioni che hanno attinto una completa sovranità, e che hanno coscienza di questa sovranità, che non è concepibile che questi abbia mai potuto essere qualcosa come il prodotto autoctono e specifico di tali paesi.

tivo proprio dell'esistenza miserabile è dislocato e trasformato nel suo contrario ed è la sua portata smisurata che da al capo e all'insieme della formazione quell'accento violento senza il quale nessun esercito e nessun fascismo sarebbero possibili.

LO STATO FASCISTA

Gli stretti rapporti tra il fascismo e le classi miserabili rendono questa formazione profondamente differente dalla società reale [*royale*] classica, caratterizzata da una perdita di contatto più o meno netta, da parte dell'istanza sovrana, nei confronti delle classi inferiori. L'unificazione fascista, in contrapposizione a quella reale [*royale*] classica, non è solo una riunione di poteri di diversa provenienza o la riunione simbolica di differenti classi, ben più di questo essa è la riunione compiuta degli elementi *eterogenei* con gli elementi *omogenei*, ossia la riunione della sovranità propriamente detta con lo Stato.

Lo Stato è servito fin dall'inizio al fascismo come cornice al processo di assemblaggio organico. Questo aspetto caratteristico ha permesso a Mussolini di scrivere che «tutto è nello Stato, e nulla di umano e di spirituale esiste, e tanto meno ha valore, fuori dallo Stato».¹⁵ Ciò non implica necessariamente la confusione tra lo Stato e la forza imperativa che domina la società nel suo insieme. Mussolini stesso, per altro incline ad una sorta di divinizzazione hegeliana dello Stato, riconosce, in termini volutamente oscuri, l'esistenza di un principio di sovranità distinto dallo Stato, che egli designa talvolta come *popolo*, *nazione*, *personalità superiore*, ma che deve invece essere identificato con la stessa formazione fascista e con il suo capo: popolo «almeno se il popolo è concepito[...] come l'idea [...] che

¹⁵ B. Mussolini, «Fascismo (Dottrina)», in *Enciclopedia italiana*, vol. XIV, p. 848. [La voce «Fascismo», com'è noto, fu redatta con l'apporto determinante di G. Gentile. Cfr. a questo proposito S. Romano, *Giovanni Gentile*, Bompiani, Milano 1990, p. 188. Aggiunta del curatore].

nel popolo si attua quale coscienza e volontà di pochi, anzi di Uno [...]. Non razza, né regione geografica individuata - scrive - ma schiatta storicamente perpetuantesi, moltitudine unificata da un'idea, che è volontà di esistenza e di potenza: è coscienza di sé, personalità».¹⁶ Il termine *personalità* deve essere inteso come *individualizzazione*, processo che si compie nella persona stessa di Mussolini, e, quando egli aggiunge: «Questa personalità superiore è bensì nazione in quanto Stato. Non è la nazione che crea lo Stato ...»¹⁷; bisogna sapere: 1) che egli ha sostituito al vecchio principio democratico della sovranità della nazione il principio della sovranità della formazione fascista individualizzata; 2) che egli ha posto le basi per un'interpretazione compiuta dell'istanza sovrana e dello Stato.

La Germania nazionalsocialista – che non ha adottato, come l'Italia ha fatto sotto il patronato di Gentile, la teoria hegeliana dello Stato – non è stata toccata dalle difficoltà teoriche derivanti dalla necessità di dover enunciare ufficialmente un principio di autorità. L'idea mistica della razza si è affermata immediatamente come il fine imperativo della nuova società tedesca e nello stesso tempo essa appariva incarnata nella persona del Führer e dei suoi stretti collaboratori. Benché la concezione della razza manchi di una base oggettiva essa non è tuttavia meno fondata per il solo fatto di esserlo soggettivamente e la necessità di mantenere il valore razziale al di sopra di tutti gli altri ha distolto la Germania da quelle teorie che fanno dello Stato il principio di ogni valore. L'esempio tedesco mostra che la fusione che Mussolini fa dello Stato con la forma sovrana del valore non è affatto necessaria a una teoria del fascismo.

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.*

Il fatto che Mussolini non abbia distinto formalmente l'istanza *eterogenea*, di cui egli ha fatto penetrare profondamente l'azione nello Stato, può essere interpretato o come un assoluto dominio sullo Stato oppure come una sorta di adattamento dell'istanza sovrana alle necessità di un regime di produzione *omogeneo*. È all'interno di questi due processi, tra loro reciproci, che fascismo e ragion di Stato sono potuti apparire identici. Nondimeno le forme di vita conservano una rigorosa e fondamentale opposizione se nella stessa persona di colui che è il detentore del potere queste si attestano con un radicale dualismo di principi: il presidente del consiglio italiano o il cancelliere tedesco sono cioè forme radicalmente distinte da quelle del Duce o del Führer. Ed è necessario aggiungere che questi due personaggi traggono il loro potere non dalla loro funzione ufficiale nell'ambito dello Stato, bensì dall'esistenza di un partito fascista e dalla loro situazione personale alla testa di questo partito. Questa evidenza dell'origine profonda del potere conserva alla forma *eterogenea*, dal punto di vista del principio di sovranità e proprio grazie al dualismo delle forme eterogenea e omogenea, la supremazia incondizionata.

LE CONDIZIONI FONDAMENTALI DEL
FASCISMO

Come già detto, l'insieme dei processi eterogenei non può essere messo in gioco se non a condizione che l'*omogeneità* fondamentale della società (l'apparato di produzione) si scomponga per effetto delle sue contraddizioni interne. Per di più lo sviluppo delle forze *eterogenee*, benché in principio si produca in modo cieco, poi prende necessariamente il senso di una soluzione del problema posto da queste stesse contraddizioni. Le forze eterogenee dispiegate, dopo essersi impadronite del potere, dispongono infatti dei mezzi di coercizione adeguati a dirimere i dissidi sopravvenuti fra elementi prima inconciliabili. Ma va da sé che in un movimento dove ogni sovversione è esclusa il senso in cui si produce la composizione dei dissidi resta conforme alla direzione generale dell'*omogeneità*, ossia agli interessi generali dei capitalisti.

La differenza consiste in questo: che dopo il ricorso all'*eterogeneità* fascista questi interessi, a partire dalla fase della crisi, si oppongono a ogni intrapresa particolare, il che altera profondamente la struttura del capitalismo stesso, che fin qui aveva mantenuto per principio l'*omogeneità* spontanea della produzione basata sulla concorrenza, ovvero la coincidenza di fatto degli interessi dei produttori con la libertà assoluta di ogni intrapresa. La coscienza sviluppatasi presso alcuni capitalisti tedeschi del pericolo in cui questa libertà individuale li avrebbe messi allo scoppiare di un periodo di crisi, deve naturalmente essere posta alla base dell'agitazione [*effervescence*] e del

trionfo del nazionalsocialismo. Tuttavia, è evidente che questa coscienza non esiste ancora presso i capitalisti italiani, i quali, al momento della marcia su Roma, erano preoccupati solamente dell'insolubilità dei loro conflitti con gli operai. Risulta da ciò che l'unità del fascismo si trova nella sua stessa struttura psicologica e non nelle condizioni economiche che gli servono da base – il che non implica l'esistenza di una contraddizione dinanzi al fatto che uno sviluppo logico generale dell'economico dà, *après coup*, ai differenti fascismi, un senso economico comune, che essi in verità condividono nientemeno che con la politica (assolutamente estranea al fascismo propriamente detto) dell'attuale governo degli Stati Uniti. Quale che sia il pericolo economico al quale il fascismo ha inteso dare risposta, la coscienza di questo pericolo, e il bisogno di ovviarvi, non rappresentano che un desiderio ancora vuoto, a cui supplisce un potente mezzo di sostegno come il denaro. Ora, la creazione della forza capace di corrispondere al desiderio e di utilizzare le disponibilità in denaro passa solo attraverso la regione dell'*eterogeneo*, la sua possibilità dipende cioè manifestamente dalla struttura attuale di questa regione; è possibile infatti considerare nel suo insieme questa struttura come qualcosa che varia a seconda che si tratti di una società democratica o di una società monarchica.

1. La società monarchica reale (a differenza dalle forme politiche adattate o imbastardite come l'Inghilterra attuale o l'Italia prefascista), è caratterizzata dal fatto che un'istanza sovrana, di origine antica e di forma assoluta, risulta *legata* all'*omogeneità* costituita. L'evoluzione costante degli elementi costitutivi dell'*omogeneità* può tuttavia aver bisogno di cambiamenti, ma il bisogno di cambiamento non è mai avvertito all'interno se non da una

minoranza consapevole. Inoltre, l'insieme degli elementi *omogenei* e il principio immediato dell'omogeneità rimangono legati al mantenimento delle forme giuridiche e dei quadri amministrativi garantiti dall'autorità del re e, all'inverso, l'autorità del re si confonde con il mantenimento di queste forme e di questi quadri. Ne segue che la parte superiore della regione *eterogenea* risulta ad un tempo immobilizzata e immobilizzante e solo la parte inferiore, costituita dalle classi miserabili, è suscettibile di entrare in movimento. Tuttavia, il fatto di entrare in movimento rappresenta per questa parte, passiva ed oppressa per definizione, una profonda alterazione della sua natura. Al fine di entrare in conflitto con l'istanza sovrana e con l'omogeneità legale che le opprimono, le classi inferiori devono cioè passare da uno stato passivo e disseminato ad una forma di attività cosciente.¹⁸ In questa prospettiva il proletariato non può certo isolarsi, esso infatti non è che un punto di concentrazione per ogni elemento sociale escluso e rigettato nell'*eterogeneità*. Inoltre, un tale centro d'attrazione esiste in qualche modo prima della formazione di un "proletariato cosciente". Ora, la descrizione generale della regione eterogenea implica che il proletariato sia posto come un elemento costitutivo della struttura che comprende non solo le forme imperative e le forme miserabili, ma anche le *forme sovversive*. Queste forme non sono altro che le forme inferiori trasformate in vista dello scontro con le forme sovrane. La necessità propria delle forme sovversive esige infatti che ciò che è basso divenga alto e ciò che è alto divenga basso, ed è proprio attraverso questa esigenza che si esprime la natura stessa della *sovversione*. Nel caso in cui le forme sovrane della società risultino immobilizzate e legate, i diversi elementi respinti

¹⁸ *Ibidem*.

nell'*eterogeneità* dalla decomposizione sociale non possono congiungersi che a quelle formazioni che risultano dall'entrata in movimento delle classi oppresse, essi sono cioè necessariamente votati alla sovversione. La frazione della borghesia che ha preso coscienza della sua incompatibilità con i quadri sociali costituiti si allea contro l'autorità e si confonde con le masse in rivolta. Ed anche nel periodo che segue immediatamente l'abbattimento del potere monarchico i movimenti sociali continuano ad essere diretti dalla componente antiautoritaria, quella stessa che aveva dato inizio alla rivoluzione.

2. In una società democratica, almeno fino a che questa non è surriscaldata dalla necessità della guerra, l'istanza imperativa *eterogenea*, che è "nazione" nelle forme repubblicane e "re" nelle monarchie costituzionali, è ridotta a un'esistenza atrofizzata. Qui ogni trasformazione possibile non appare più necessariamente legata alla distruzione di questa stessa istanza. In tal caso le forme imperative possono anche essere considerate come un campo libero, aperto a ogni possibilità d'agitazione [*effervescence*] e di movimento allo steso titolo delle forme sovversive nell'ambito della monarchia. E quando la società *omogenea* subisce una disintegrazione critica, gli elementi dissociati non entrano più necessariamente nell'orbita d'attrazione della sovversione, ai vertici della società si forma anzi un'attrazione imperativa che non destina più quelli che la subiscono all'immobilità. Fino a un tempo recente questa attrazione imperativa si è esercitata unicamente nel senso di una restaurazione. Essa si trovava così anticipatamente e preliminarmente catturata dalla natura delle forme trascorse della sovranità, il che implicava spesso una enorme perdita di contatto tra l'istanza autoritaria e le classi inferiori (la sola restaurazione storica spon-

tanea è quella del bonapartismo, il quale deve per altro essere messo in rapporto con le sue chiare origini popolari).

In Francia, effettivamente, alcune delle forme costitutive del fascismo hanno potuto essere elaborate nella forma di un'attrazione imperativa diretta nel senso di una restaurazione dinastica. La possibilità del fascismo in Italia, dove la monarchia sopravviveva in forma ridotta, è dipesa invece dal fatto che un ritorno alle forme sovrane scomparse era fuori discussione. È proprio l'insufficienza che si aggiunge alla sopravvivenza della monarchia a rendere necessaria la formazione di un'attrazione imperativa interamente nuova e fornita di una base popolare. In queste condizioni, in rapporto alle partizioni rivoluzionarie classiche della società monarchica, le classi inferiori hanno cessato di subire esclusivamente l'attrazione dalla sovversione socialista, e un'organizzazione di tipo militare ha iniziato in parte a trascinarle nell'orbita della sovranità. In tal modo gli elementi dissociati appartenenti alle classi medie o a quelle dominanti hanno trovato un nuovo modo di portare ad attuazione la loro effervescenza e non sorprende affatto che dal momento in cui hanno avuto la possibilità di scegliere tra la soluzione sovversiva e quella imperativa essi si sono orientati in gran parte verso la soluzione imperativa.

Da questo dualismo deriva una situazione senza precedenti. Una stessa società vede il formarsi congiunto di due rivoluzioni, ostili una all'altra e ad un tempo ostili, entrambe, all'ordine stabilito. In pari tempo lo sviluppo delle due opposte frazioni ha come fattore comune la dissociazione della società *omogenea* – il che spiega le numerose connessioni e l'esistenza di una sorta di complicità profonda tra le due. D'altra parte il successo di una delle frazioni implica quello dell'altra, indipendentemente da

ogni comunanza di origine, all'interno di una sorta di gioco d'equilibrio: l'una può essere la causa dell'altra – in particolare nella misura in cui il fascismo è una risposta imperativa alla minaccia crescente di un movimento operaio – e deve esserne considerata, nella maggior parte dei casi, come il segno. Ma una situazione di questo tipo, a meno che non sia possibile ristabilire l'*omogeneità* scossa, determina anticipatamente anche il proprio esito: nella misura in cui l'effervescenza cresce, cresce anche l'importanza degli *elementi dissociati* che non sono mai stati integrati (proletariato). In tal modo, quanto più le possibilità rivoluzionarie si affermano, tanto più vengono meno le *chance* di una rivoluzione operaia, ossia le *chance* di una sovversione liberatrice della società.

In principio pare dunque che a dei movimenti rivoluzionari che si sviluppino in paesi democratici ogni speranza sia interdetta, almeno fin tanto che il ricordo delle antiche lotte contro l'autorità reale [*royale*] non si sia attenuato e fin tanto che le reazioni eterogenee vengono fissate in un senso che è contrario alle forme imperative. È inoltre chiaro che le principali potenze democratiche, sui cui territori si gioca il destino della Rivoluzione, non ispirano in tal senso la benché minima fiducia: è solo l'indifferenza del proletariato che ha permesso a questi paesi di sfuggire fin ad ora alle diverse forme di fascismo.

Sarebbe tuttavia puerile credere di poter fissare il mondo all'interno di uno schema. Fin dal principio di una semplice tematizzazione appare chiaro che le formazioni sociali affettive posseggono risorse immense e che la ricchezza delle forme propria a ogni vita affettiva è inesauribile. Ora, le situazioni psicologiche delle collettività democratiche sono, come ogni altra situazione umana, transitorie, ma è tuttavia possibile pensare, sebbene ancora in modo approssimativo, a delle forze tanto differenti dal

comunismo attuale o passato almeno quanto il fascismo lo è dalle rivendicazioni dinastiche. È in una di tali direzioni che bisognerebbe sviluppare un sistema di conoscenza capace di prevedere le reazioni affettive sociali che percorrono la sovrastruttura, e forse anche, fino a un certo punto, di padroneggiarle. Il semplice fatto del fascismo, che oggi vediamo mettere in causa l'esistenza stessa del movimento operaio, è sufficiente a mostrare ciò che si potrebbe ottenere con un ricorso opportunamente calcolato a forze affettive rinnovate. Nel momento in cui una vasta convulsione oppone, non tanto il fascismo al comunismo, ma delle forme imperative radicali alla profonda sovversione che continua a perseguire l'emancipazione delle vite umane, un sistema di conoscenza che abbia per oggetto i movimenti sociali d'attrazione e repulsione si presenta, nel modo più semplice, come un'arma (non diversamente da come si procede nel fascismo, non può infatti essere questione oggi - come invece lo era all'epoca del socialismo utopistico - di morale o di idealismo).

Il saggio *La struttura psicologica del fascismo* è stato pubblicato da Bataille nei numeri 10 e 11 della rivista "Critique Sociale", apparsi rispettivamente nel 1933 e nel 1934. Attualmente è compreso nel tomo I delle *Œuvres complètes*, alle pp. 339-371 (Gallimard, Paris, 1970). Due sono le traduzioni italiane apparse in precedenza, quella di A. Chersi (G. Bataille, *La struttura psicologica del fascismo*, Edizioni l'«Affranchi», Salorino, CH, 1990) e quella di G. Finzi («La struttura psicologica del fascismo», in *Critica dell'occhio*, a cura di S. Finzi, Guaraldi, Rimini 1972). La presente traduzione non aggiunge granché, dal punto di vista filologico, alle precedenti due e in special modo a quella di Sergio Finzi, la quale avrebbe potuto tranquillamente essere riproposta.

La scelta di ritradurre questo scritto passa invece attraverso la necessità di verificare fino a che punto l'analisi batailleana dell'insieme della struttura sociale, possa ancora costituire un utile strumento dinanzi alla necessità di stabilire un rapporto critico con la *koinè* liberale, anzi, laicamente critico, non implicante cioè opzioni metafisiche o soteriologiche a favore di più o meno radicali alternative di civiltà. Ciò che del presente saggio ha attratto l'attenzione del curatore, a distanza di quasi settant'anni, non è tanto la tesi centrale, relativa al fatto che l'unità del fascismo si troverebbe nella sua struttura psicologica, né tanto meno la tesi invertita che da questo saggio sembra voler estrarre Cacciari, per il quale Bataille avrebbe visto soprattutto la piccola borghesia "dissociata" come strato sociale fisiologicamente disposto a indossare la camicia nera non appena i suoi traffici siano in qualche modo minacciati (*L'Arcipelago*, Adelphi, Milano 1997, p. 120 sgg), quanto piuttosto la descrizione del meccanismo attraverso cui la società *omogenea*, vale a dire la società produttiva, utilitaria, commensurabile, regolare, assimilatrice ed etica, in una parola la società liberale, produce, per intimo meccanismo dissociativo, l'*eterogeneo*, cioè e l'immondizia: i folli, le classi miserabili, i differenti tipi di individui violenti o che rifiutano semplicemente le regole e ogni altra sorta di sobillatori e di selvatici. La coppia mondo/immondizia costituisce pertanto, sia in campo sociale sia in quello del pensiero, la traccia attraverso cui tentare una verifica della riflessione di Bataille su un terreno di ricerca che né Finzi né Chersi potevano aver presente.

Per meglio comprendere l'obiettivo di questa operazione archeo-editoriale propongo pertanto di rinunciare, dopo averli letti,

agli ultimi capitoli del saggio e al cappello introduttivo, con tutti quegli accorati appelli al metodo e alla scientificità. Si potrà allora costatare che dell'intero discorso di Bataille, e forse contro Bataille stesso, resta in piedi tuttavia l'essenziale, una struttura analitica che travalica la contingenza storica (siamo nel 1933-34) per aprirsi a soluzioni decisamente più attuali, che non sono certo quelle indicate da Cacciari, bensì, e solo per esempio, certi elementi di riflessione dello Jünger del *Waldgänger* o del Deleuze della *Minorité*, i quali hanno invece mostrato, con radicalità, quanto l'*omogeneità sociale* – per mantenersi all'idioletto di Bataille – sia sempre in relazione a un *di fuori*, con un'esteriorità-eterogeneità alla quale appartengono tutte le grandi compagnie commerciali, i grandi sistemi industriali, le grandi formazioni religiose come il cristianesimo, quanto certi meccanismi locali di bande, margini, minoranze che continuano ad affermare i diritti di società segmentarie contro gli organi di potere dello Stato (Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, III, tr. di G. Passerone, Castelvechi, Roma 1997).

Marco Baldino

17 marzo 2012

